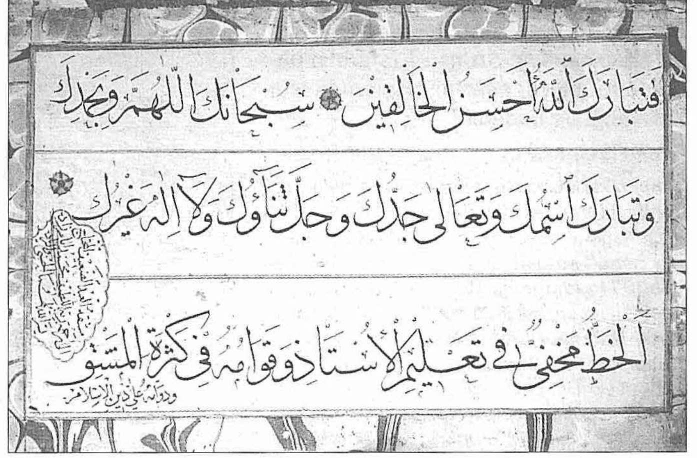
hakkında kısaca bilgi verilir. Daha sonra İstanbul'un Fâtih Sultan Mehmed tarafından fethi, Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabrinin yerinin bulunması ve ashaptan İstanbul'da medfun olan diğer zevatın mezar yerleri hakkındaki mâlumat özetlenir (İstanbul 1273, 1285).

Esad Efendi'nin Bakara sûresinin 212. âyetinin Türkçe tefsiri (İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 2649, vr. 30-33) ve *Mülteḳa'l-ebḥur'*da süt akrabalığı konusundaki istisnaları açıklamak için kaleme aldığı iki risâlesinden başka (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 319, vr. 112-113, Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 259, vr. 110-111; İÜ Ktp., TY, nr. 2133, vr. 229-231) *Tenḳîdü İmâmzâde Esʿad: Risâle fî telḫîṣi'l-maʿnâ ve taṣḥîḥi'l-iʿrâb, Risâle fi'l-ebvâb, Risâle fî tefrîḳı'l-ḳażiyye ve't-taṣdîḳ, Risâle fi'l-ḥisâb, Risâle fî vażʿi'l-ḳadem ve refʿihâ fi's-sücûd* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 197, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 768; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4457), *Es'ile ve ecvibe* adlı risâleleriyle mantık ilmi ve Arap gramerine ilişkin temel bilgiler için hazırladığı tablonun *Mecmûʿatü'r-resâ'il* adı altında tıpkıbasımı yapılmıştır (bk. bibl.). Ayrıca hat sanatıyla meşgul olduğu anlaşılan Esad Efendi'nin bizzat kendi el yazısıyla bir meşk murakkaı da mevcuttur (*Murakkaât*, MÜİF Ktp., Genel, nr. 593). Güzelhisârî'nin *Hilyetü'n-nâcî* adlı eseri bazı müellifler tarafından, muhtemelen baskıya esas alınan nüshanın başına yazdığı takrizden dolayı Esad Efendi'ye nisbet edilmiştir (*Osmanlı Müellifleri*, I, 244; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II, 372; Kehhâle, IX, 49).



İmamzâde Esad Efendi'nin kendi hattıyla meşk *Murakkaât*'ının son sayfası (MÜİF Ktp., Genel, nr. 593)

BİBLİYOGRAFYA :

Mecmûʿatü'r-resâ'il [baskı yeri ve tarihi yok], MÜİF Ktp., Arapgirli, nr. 582; *Sicill-i Osmânî*, I, 341; *Osmanlı Müellifleri*, I, 244; *Türkiye Maarif Tarihi*, II, 386-406; *Îżâḥu'l-meknûn*, I, 455; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, II, 372; Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1951, I, 112; *a.e.* (nşr. İsmet Sungurbey), İstanbul 1966, II-III, 155-156; Kehhâle, *Muʿcemü'l-mü'ellifîn*, IX, 49.


RECEP CİCİ

İMAN

(الإيمان)

İnanmak, din adına tebliğ ettiği konularda peygamberi doğrulamak anlamında bir terim.

Sözlükte "güven içinde bulunmak, korkusuz olmak" anlamındaki **emn** (emân) kökünden türeyen **îmân** "güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak" demektir. "Sağlamlaştırmak, kesin karar vermek, tasdik etmek" mânasındaki **akd** kökünden türeyen **i'tikād** da "iman" karşılığında kullanılır. Terim olarak iman genellikle "Allah'tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak" diye tanımlanır. Bu inanca sahip bulunan kimseye **mü'min**, inancının gereğini tam bir teslimiyetle yerine getiren kişiye de **müslim** denir. Ayrıca Türkçe'de müslim kelimesinin Farsça kurala göre çoğulu olan **müslüman** da (**müslimân**) bu anlamda kullanılmaktadır.

İbrânîce'de iman **emunah** kelimesiyle karşılanır. Bunun türevleri Ahd-i Atîk'te Tanrı'ya imanı (Tekvîn, 15/6; Tesniye, 32/4) ve insanlara güvenmeyi (Eyub, 4/18) ifade eder. Ahd-i Atîk'te her şeyi bilen, gören, mutlak güç sahibi, eşi ve benzeri olmayan (Eyub, 28/23-24; 42/2; İşaya, 40/6-8) Tanrı'yı gönülden sevmek (Tesniye, 6/4-5), sadece O'na itaat etmek (Çıkış, 20/3; Tesniye, 13/2) emredilmiş ve O'nun mesajını tebliğ eden peygamberlere uyulması istenmiştir (Tesniye, 18/15-22). Yahudilik'te iman esaslarına ilişkin ilk çalışma Philon (ö. 40) tarafından yapılmıştır. Hz. Mûsâ'nın öğrettiği kabul edilen beş maddelik âmentü derlemesinden sonra da ilk ciddi çalışmayı Saadiah Gaon (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî) ve Toledolu Abraham b. David gerçekleştirmiş, son dönemde reformist yahudilerin farklı âmentüsü dışında zamanımızdaki Ortodoks yahudilerin kabul ettiği on üç maddelik âmentüyü de Mûsâ b. Meymûn belirlemiştir. Hıristiyan geleneğinde "emunah"ın çevirisi olan Grekçe **pistis** kelimesinin yanı sıra yakın anlamlardaki Latince **fides**, **confessio** ve **dogma** kelimeleri de kullanılmıştır. Hıristiyanlığa göre iman, "ilâhî vahiy yoluyla gelen ve kilise tarafından doğru olarak takdim edilen öğretileri (dogma) kabul etmek" şeklinde tanımlanabilir. Saint Augustin, imanın mahiyetini "içinde tasdik bulunduran düşünce" şeklinde ifade eder. Saint Thomas'a göre ise imanın objesi hakikattir, hakikati kavrayıp kabul etmekle oluşan iman zihnî bir eylem olup insanın iradesiyle gerçekleşir. Hıristiyanlık'ta iman esaslarıyla ilgili en eski çalışmayı "havârilerin inanç esasları" teşkil etmiş, sonradan ilk dört ekümenik konsilde belirlenen ve özünü baba (Tanrı), oğul (Tanrı) ve Rûhulkudüs'ten müteşekkil teslîs inancının oluşturduğu on iki maddelik "İznik-İstanbul iman esasları" Roma Katolik, Ortodoks ve Protestan kiliselerince kabul görmüş, ancak Protestanlar daha sonra inanç esaslarıyla ilgili olarak yalnızca kendilerini bağlayan çeşitli kararlar almışlardır (bk. ÂMENTÜ; HIRİSTİYANLIK; YAHUDİLİK).

Kur'ân-ı Kerîm'de iman kavramı 800'den fazla yerde geçer. İman etmeyi ve inananları nitelemek için "doğru söylemek" anlamındaki **sıdk** kökünün, ayrıca kalbin iman sayesinde huzura kavuşmasını ifade etmek için "şüpheden uzak olarak bilmek" mânasında **yakn** (**yakîn**) kökünün türevleri (el-Bakara 2/4; el-Mâide 5/50) ve "huzur bulmak, güven duymak" anlamındaki **itmi'nân** kavramı kullanılır (el-Bakara 2/260; er-Ra'd 13/28). İbnü'l-Cevzî "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel" şeklinde tanımladığı imanın Kur'an'da beş mânada kullanıldığını kaydeder: Tasdik, sadece dilin ikrarı, tevhid, peygamberi onaylama, namaz.

Kur'an'da Allah'a, peygamberlerine ve âhiret gününe inananların, sâlih amel işleyenlerin kurtuluşa ereceği (el-Bakara 2/2-5) ve insanların bu konularda irade hürriyetine sahip kılındıkları (el-Kehf 18/29) anlatılır. İman kalbe atfedilen bir eylem

olmakla birlikte (el-Hucurât 49/14; el-Mücâdile 58/22) cennet ehlini iman ve sâlih amel sahiplerinin teşkil edeceği belirtilerek (el-Bakara 2/82) imanla ilâhî emirlere uymak arasında sıkı bir ilişki bulunduğuna dikkat çekilir. Yine Kur'an'da müminlerin Allah'tan başka bir tanrıya tapmamak, O'nun haram kıldığı cana kıymamak ve zina etmemek gibi yasaklara uydukları (el-Furkān 25/68), oruç tutmak, namaz kılmak, iyiliği emretmek ve kötülüğü engellemek gibi buyrukları yerine getirdikleri (et-Tevbe 9/112) belirtilir; böylece iradeye dayalı imanın ilâhî rızâya uygun amellerle tamamlanmasının gerekliliğine işaret edilir. Gerçek müminler Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, âyetleri okunduğunda imanları artan ve yalnız rablerine güvenen, namazlarını kılan ve servetlerinden Allah yolunda harcayan kimseler olarak nitelendirilir (el-Enfâl 8/2-4).

İman konusu hadis kaynaklarında çok geniş bir şekilde yer almıştır. *Kütüb-i Sitte*'den *Ṣaḥîḥ-i Buḫârî* ile *Ṣaḥîḥ-i Müslim*'de, Tirmizî'nin *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ* ve Nesâî'nin *es-Sünen*'in de "Îmân" adıyla müstakil birer bölüm açılmış, *Ṣaḥîḥ-i Müslim*'de 200 sayfaya yakın bir hacim tutan 380 hadis rivayet edilmiştir. Hadis kaynaklarında ayrıca çeşitli başlıklar altında kaydedilen birçok rivayet de iman konusunu ilgilendirmektedir. Bu hadisler imanın esasları, alâmetleri, amelle münasebeti ve müminin vasıfları gibi hususları açıklamaktadır.

İman, kelâm ilminde üzerinde en çok durulan ve ayrıntılı bir şekilde incelenen konulardan biridir. Bunun sebebi, dinin merkezinde imanın bulunması ve dinî hayatın bütün yönlerinin bu merkeze göre anlam ve değer kazanmasıdır. İlâhî mesajın ana gayesi insanları "gerçek mümin-ler" (el-Enfâl 8/2-4, 74) seviyesine çıkarmaktır. Ancak İslâm âlimleri iman olgusunun mahiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre imanın esası kalbin tasdikinden ibarettir, çünkü âyet ve hadislerde iman dilin ikrarına değil kalbin tasdikine bağlanmıştır (el-Mâide 5/41; en-Nahl 16/106; el-Hucurât 49/14; Müslim, "Îmân", 41). Tasdikin mahiyeti de haberin ve haber verenin doğruluğunu kabul etmektir. Neye, nasıl ve niçin inanıldığının bilinmesi yönünden imanın oluşumunda bilgi unsuru da önemli olmakla birlikte bilinen şeyin imana dönüşebilmesi için his ve kalp yoluyla benimsenmesi gerekmektedir. Tasdikin bir mantık terimi olarak "zihnin bir hükme varması" şeklinde tanımlandığı dikkate alınırsa onun mantıkî anlamıyla dindeki imanı karşılamakta yeterli olmadığı görülür. Mantıkta dış dünya ile ilgili önermeleri doğrulamak bir tasdikse de iman değildir. Çünkü imanın gayb, ahlâk, derunî, ferdî ve içtimaî hayatla ilgili boyutları vardır. İmanın terim anlamı ise dinî mânadaki tasdike açıklık kazandırmaktadır (Teftâzânî, s. 189).

İmanın tasdik değil mârifetten ibaret olduğunu ileri süren Cehmiyye ve Neccâriyye'yi Mâtürîdî ve Mu'tezilî kelâmcıları eleştirmiştir. Onlara göre mârifetin karşıtı cehalet, imanın karşıtı inkârdır (küfür). İmanın mârifetten ibaret olması halinde her cahilin kâfir, her ârifin de mümin olması gerekir. Ayrıca imanda gayb unsuru esastır. Bilgi ise iman edilecek hususların mahiyetini kapsamaktan uzaktır. İmanın mahiyetiyle ilgili diğer bir görüş de onu sadece dilin ikrarı olarak kabul eden Mürcie ve Kerrâmiyye'ye aittir. Onlara göre Hz. Peygamber'in kelime-i tevhîdi söylemeyi iman için yeterli görmesi (Buhârî, "Cihâd", 102) bu kanaatin delilini oluşturur. Ancak Ehl-i sünnet kelâmcıları bunu, gerçekte iman etmedikleri halde Allah'a ve âhiret gününe inandıklarını söyleyen münafıkların mümin olmadığını açıklayan âyetlere (meselâ el-Bakara 2/28) aykırı bulmuşlardır. Bazı Sünnî âlimlerine göre ikrar kalbin tasdikine delâlet etmesi açısından iman olarak isimlendirilebilir, ayrıca ikrar dünyevî hükümlerin uygulanabilmesi için de gereklidir.

İslâm âlimleri arasında dinî hayatın bütünlüğü açısından imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğunda ihtilâf yoktur. Ancak Hâricî, Mu'tezilî ve Şiî kelâmcıları ameli imandan bir cüz kabul etmişlerdir. Bu âlimler, hangi itaatin imandan sayıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerse de genel olarak Hâricîler büyük günah işleyen ve ilâhî emirlerden birini terkedenin kâfir olduğunu, Mu'tezile ile Şîa, büyük günah işleyenin imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bulunduğunu, işlediği günahtan dolayı tövbe etmeden öldüğü takdirde ebedî olarak cehennemde kalacağını ifade eder. Sünnîler'e göre Kur'ân-ı Kerîm'de "iman edenler ve sâlih amel işleyenler" diye sıkça tekrarlanan âyetler, imanla amel arasında sıkı bir ilişkinin mevcudiyetini hissettirmekle birlikte bu ilişkinin atıf edatıyla kurulması ve gramer açısından atıf terkibinde yer alan iki tarafın birbirinden ayrı şeyler olması kuralı çerçevesinde amel olmaksızın imanın teşekkül etmesi mümkündür. Mâtürîdî, "ey iman edenler" hitabıyla başlayan bazı âyetlerde (en-Nisâ 4/59; et-Tevbe 9/38; el-Hadîd 57/28) amel bakımından eksiklik içinde olan müminlerin uyarıldığına ve amellerinin eksikliğine rağmen onlardan mümin diye bahsedildiğine dikkat çeker (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 379). Her amelin herkese farz olmayışı, yolculukta namazın kısaltılması, orucun kazâya bırakılabilmesi de amelin imandan ayrı bir unsur olduğunun delilleri arasında zikredilir.

İman - amel ilişkisine dair ileri sürülen deliller farklı görünmekle birlikte bunların yine de birbiriyle irtibatlı olduğunu söylemek mümkündür. Zira dinin temel hükümlerine iman edilmesi hayatın bu hükümlere göre düzenlenmesini gerektirir. İslâm dini imanın hayata yansımasını ister. İmanın amele tesir ederek onu kemiyet ve keyfiyet yönünden daha iyi bir konuma getirdiği, amelin de imanı kuvvetlendirdiği, bu açıdan aralarında olumlu ve olumsuz etkileşimlerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Sünnî âlimlerin fikirlerini, ameli gereksiz bulan ve sadece tasdikten ibaret sayan bir iman anlayışı olarak görmek doğru olmaz. Bu anlayışı, amel eksikliğinden dolayı kişinin mümin vasfını kaybedeceğini ileri süren Hâricî ve Mu'tezilî görüşe karşı, kalbî tasdikten ibaret bir imanın varlığı devam ettiği sürece ferdin mümin kaldığını kabul eden kucaklayıcı bir tavır olarak değerlendirmek gerekir (ayrıca bk. AMEL).

Bu çerçevede tartışılan konulardan biri de imanın artması veya eksilmesi meselesidir. İmanı sadece kalbin tasdiki, sadece dilin ikrarı veya kalbin tasdikiyle beraber dilin ikrarı şeklinde tanımlayanlar imanın artma ve eksilme kabul etmeyeceğini ileri sürerken ameli imandan bir cüz sayanlar onun artıp eksilebileceğini düşünürler. İbn Hazm'ın yanı sıra Selef âlimleri imanın artıp eksilebileceği görüşünü benimsemiş, yukarıda zikredilen âyetleri de zâhirî mânada anlamışlardır. Mâtürîdîler'le Eş'ârîler'in çoğunluğu imanın artıp eksilmesini mümkün görmemiştir. Zira imanın artması ancak küfrün noksanlaşması, eksilmesi de küfrün artması ile mümkün olabilir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî imanda artma ve eksilmeden bahsedilemeyeceğini, ancak sâlih amellerle kalpte meydana gelen nur ve aydınlığın artabileceğini, mâsiyetlerle de bu nurun azalabileceğini söyler. Ona göre, "Allah'ın nurunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar.

Halbuki inkârcılar hoşlanmasa da Allah nurunu tamamlamaktan asla vazgeçmez" (et-Tevbe 9/32) meâlindeki âyet bunun delilini oluşturur. İmandaki artıştan bahseden bazı âyetler ise (el-Enfâl 8/2; et-Tevbe 9/124; el-Feth 48/4) imanın kuvvetiyle te'vil edilmiş, imanın tasdik yönünden değil kemal ve kuvvet itibariyle üstün olabileceği şeklinde anlaşılmıştır (Ali el-Kārî, s. 79; Abdüllatif el-Harpûtî, s. 258).

"İnşallah mümin im" demenin câiz olup olmayacağını konu edinen istisna meselesi de imanın mahiyeti açısından tartışılmış, Mâtürîdîler, iman lafzı dinde kesinlik ifade ettiği için istisnanın söz konusu olamayacağı (Mâtürîdî, s. 388-389), Eş'arîler ise imanın hakikatiyle değil kemal ve âkıbetiyle ilgili olarak istisnanın mümkün olacağı görüşünü benimsemişlerdir (bk. İSTİSNA).

Hem Kur'ân-ı Kerîm'de hem hadislerde kullanılan "iman" ile "islâm"ın birbirinden farklı kavramlar olup olmadığı hususu da ele alınan konulardan birini teşkil eder. Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcıları ile Ebû Tâlib el-Mekkî ve İbn Hazm gibi âlimler, kelimelerin terim anlamlarını göz önünde bulundurarak bunların aynı şeyi ifade ettiğini söylemiş, Eş'arî kelâmcıları ise sözlük mânalarından hareketle aralarında fark gözetmeyi tercih etmişlerdir (Eş'arî, *el-İbâne*, s. 26; Mâtürîdî, s. 398).

Bir insanın mümin olması kelime-i şehâdetin muhtevasına inanmasıyla gerçekleşir. Kişi bununla Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği iman esaslarını da kabul etmiş olur. Kelâm literatüründe iman esasları "Allah'a, Peygamber'e ve âhiret gününe iman" şeklinde önce üç (usûl-i selâse), ardından kelime-i şehâdette belirtildiği gibi Allah'a ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine iman olarak iki ve nihayet Allah'a iman şeklinde (aslü'l-usûl) tek bir esasta özetlenmiştir. Kur'an'da sabit olup sahih hadislerle de açıklanan iman esasları sadece yaygınlık kazanan altı unsurdan ibaret değildir. Dinden olduğu kesin biçimde kanıtlanan itikadî, amelî ve ahlâkî bütün hükümlere inanmak, bunların farz, helâl veya haram olduğunu tasdik etmek de mümin olmanın şartıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "emn", "yḳn" md.leri; *Lisânü'l-ʿArab*, "emn", "ʿaḳd", "yḳn" md.leri; Ebü'l-Bekā, *el-Külliyyât*, "Îmân" md.; Wensinck, *el-Muʿcem*, "emn" md.; a.mlf., *Miftâḥu künûzi's-sünne* (trc. M. F. Abdülbâkī), Kahire 1353/1934, s. 72-73; *Müsned*, I, 21; II, 358, 397; Buhârî, "Îmân", 9, 33, 37, "Tevḥîd", 33, "Cihâd", 102, "Eşribe", 1, "Edeb", 29; Müslim, "Îmân", 1, 22, 40, 41, 60, 82; Tirmizî, "Îmân", 9; Eş'arî, *el-Lümaʿ* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1953, s. 75; a.mlf., *el-İbâne* (Fevkıyye), s. 26; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 348, 375, 378-381, 388-389, 398; Bâkıllânî, *el-İnṣâf* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1407/1986, s. 89-90, 236-237; Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse*, s. 707-709; İbn Hazm, *el-Faṣl*, III, 191; Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād* (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu – Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 226; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille* (Salamé), s. 798, 805-809; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-aʿyün*, s. 145-146; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-Îmân* (nşr. Muhammed ez-Zübeydî), Beyrut 1414/1993, s. 32-35; Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid* (nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1411/1991, s. 189; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, İstanbul 1311, III, 248, 255; Ali el-Kārî, *Mineḥu'r-ravżi'l-ezher fî şerḥi'l-Fıḳhi'l-ekber*, Kahire 1323, s. 79-80; Abdüllatif el-Harpûtî, *Tenḳīḥu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 258; *The Mishnah* (trc. H. Danby), Oxford 1992, Nezikin, Aboth 1/17; C. H. Pickar, "Faith", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1981, V, 792-796; P. K. Meagher, "Faith", *a.e.*, V, 798-804; Israel Abrahams – Jacob Haberman, "Belief", *EJd.*, IV, 429-436; George A. Grierson, "Bhakti-Marga", *ERE*, II, 539-551.



MUSTAFA SİNANOĞLU

☐ **DİN PSİKOLOJİSİ**. Psikoloji, imana veya daha özel olarak Tanrı'nın varlığına dair bilgiyi psikolojik bir bilgi olarak değerlendirir; diğer bir ifadeyle din psikolojisi dinî bir inanca sahip kişiyi psikolojik bakımdan anlamayı hedefler. Her dinî inanma, "Allah vardır / yoktur" veya, "Kur'an Allah kelâmıdır / değildir" gibi olumlu yahut olumsuz bir önermeyi içerir. Fakat felsefenin aksine empirik bir disiplin olan din psikolojisi, ilâhî gerçekliği kanıtlamak veya reddetmek gibi bir görev üstlenmez; onun alanı, bilme eylemini gerçekleştiren kişiyi bağlayan kognitif bir olgu olarak gördüğü imandır. Bu bakımdan imanı, "ferdin kendisini inanmaya çağıran dinî davete verdiği olumlu bir derunî cevap" şeklinde tanımlamak mümkündür.

İlke olarak iman bilgisinin mantıkî doğruluğu sorgulanamaz. Çünkü bu, objektif ve deneysel bir bilgi olmayıp derunî ve sübjektif bir bilgi, bir duygu veya keşiftir. Şu halde acı duyduğunu söyleyen kişinin bu ifadesi nasıl reddedilemiyorsa Tanrı'nın varlığını hissettiğini söyleyen kişinin bu beyanı da objektif olarak yalanlanamaz (Watts – Williams, s. 47). Bu noktadan hareketle denilebilir ki dinî bilginin (iman), duyularla idrak ettiğimiz tabii dünyayı bilmek gibi somut bir veri ortaya koymasını beklemek yahut Tanrı'yı bu şekilde bilmemiz gerektiğini düşünmek pozitivist anlayıştan kaynaklanan bir yanılgıdır. Dinin gözü kapalı bir imandan veya saçma hurafelerden ibaret olduğu kanaati böyle bir yanılgının sonucudur (*a.g.e.*, s. 151). İmanın dile getirilmesine dair sözler, bilimsel yargılar gibi tahkike veya deneysel tekrara elverişli değildir. Bundan dolayı din psikolojisi sadece ferdin ve cemaatin dinî davranışlarını tasvir ve tahlil eder; gerçek ve sahte dindar gibi bir ayırım yapmaz (Vergote, s. 25). Bununla birlikte bilhassa din konularında tarafsız kalmak bilimde olduğundan daha güçtür. Nitekim William James'in din psikolojisinde dinî tecrübeyi duygular üzerine oturtma çabası gibi bunun tam karşısında yer alan Sigmund Freud'ün sübjektif şuura aşırı güvensizliği de kendi kültürel ortamlarından kaynaklanmaktadır (*a.g.e.*, s. 26-27). İslâm dünyasında İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'deki Tanrı inancı ve diğer iman konularına yönelttiği eleştirilerin onun içinde yetiştiği kültürel şartlardan ileri geldiği söylenir. İbn Teymiyye de filozofların ve Mu'tezile kelâmcılarının Allah inancı hakkındaki görüşleriyle içinde yetiştikleri kültür arasında ilişki kurmaktadır. Freud'ün, dinin amelî boyutunu açıklarken aslî günah inancını dinî davranışların merkezine koyması, din psikolojisi tahlillerinde kültürel ortam etkisine ilginç bir örnektir. Tabiatı gereği imanın pozitif bilimin belirlediği anlamda bir objektif kesinlik arzetmesi gerekmemektedir. Bununla birlikte objektif kesinlik arayışı da psikolojik bir ihtiyaç gibi görünmektedir. Çünkü insan inandığı şeyin objektif bir gerçeklik olduğunu hissetme ihtiyacı duyar. "O'nun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz" (Fussılet 41/53) meâlindeki âyetin işaret ettiği gibi iman, bizim aklî (zâhirî) ve hissî (bâtınî) algılarımızın karşılıklı etkileşiminden doğar. Bunlardan birinin tek başına ifade edeceği anlam sınırlı olacaktır. Böyle bir tek yönlülüğe itibar etmek, insan bedeninin işleyişini sadece fizyolojik bir mekanizmadan ibaret gören, bu mekanizmaya aynı zamanda psikolojik süreçlerin de tesir ettiğini göz ardı eden eksik bir tabâbet anlayışına benzer. Dolayısıyla iman, insanın yalnız bir melekesinin değil -biri diğerinden daha etkili olsa da- birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgudur. Nitekim Kur'an'da imanın zaman zaman hem rasyonel ve gözleme dayalı unsurlarla hem de duygusal tecrübelerle desteklenmesi bunu teyit etmekte-

dir (meselâ bk. el-Bakara 2/26; el-Hac 22/5; el-Hucurât 49/7; el-Gāşiye 88/17-20).

İmandan nihaî noktadaki kasıt Tanrı'nın varlığına olan inançtır. Çünkü vahiy, peygamberlik, âhiret gibi diğer iman konuları temelde Tanrı inancına dayanır. Bu sebeple İslâmî literatürde Allah'a iman "aslü'l-usûl" sayılmıştır. İnsanlığın kolektif şuurunda böyle bir Tanrı inancının var olduğu tarihen sabittir. Din psikolojisi, Tanrı inancının psikolojik kaynağı ile ilgilenmesi yanında daha ağırlıklı olarak inanmanın insanın ruhsal gelişimine tesiri ve ibadetin bu çerçevedeki yeri gibi konuları ele almaktadır. Esasen ibadet ve âyinler, en azından dindar kişinin duygu ve eğilimlerinde Tanrı'ya imanın hâkim olduğuna işaret etmektedir. Din psikolojisi, günümüzde giderek artan bir yoğunlukta "din ve ruh sağlığı" başlığı altında inancın ruh dünyamıza yaptığı katkıları da incelemektedir. Bu katkının genellikle pozitif olduğu ve hayatı anlamlandırdığı belirtilmektedir (*Handbook of Religion*, s. 37). Bu yönde düşünen psikologların çağdaş önderi konumunda olan Carl Gustav Jung, nevrozu, "hayatın kendisi için ne anlam ifade ettiğini anlayamayan insanın mâruz kaldığı bir hastalık" şeklinde açıklamakta ve inanca insanı bu rahatsızlıktan koruyan bir rol tanımaktadır (bk. *Modern Man in Search of a Soul*, s. 260, 264). Hem bir teorisyen hem de ruh hekimi olan Jung kendi klinik tecrübelerini şu meşhur cümlesiyle özetler: "Hayatının ikinci devresini yaşayan otuz beş yaş üzerindeki bütün hastalarımın rahatsızlıklarının temel sebebi hayatı dinî bir perspektifle yorumlamamalarıydı." Buna göre iman etmekle kişi, hem kendi varlığı hem de bütün var oluşla ilgili olarak hayatın, dünyada çekilen sıkıntıların ve ölümün anlamı, insanın evrendeki yeri gibi temel sorulara cevaplar bulur. Bu cevaplar insanın varlığa kutsallık atfetmesini ve iman, teslimiyet, ibadet gibi dinî tutumlarıyla kendisinin de bu kutsala ait olduğu hissini yaşamasını sağlar.

İnancın insanın ruhsal yönüne yaptığı bu olumlu etki üzerinde yoğunlaşan psikolojik yaklaşım imanın anlamını pragmatik sonuçlarda arama çabasını doğurmuştur. Bunun en uç örneği, âhirete inanmak gerektiğine dair ileri sürülen ve "bahse girişme" diye anılan kanıttır. İslâm dünyasında ilk defa Hz. Ali'nin bir inançsızla tartışması sırasında kullandığı belirtilen, daha sonra muhtemelen Gazzâlî'nin düşünceleri arasında Batı'ya geçip Pascal tarafından da tekrar edilen (Ülken, s. 325, 328-329) bu kanıta göre âhirete iman eden kişi eğer inancında hata etmişse hiçbir şey kaybetmeyecek, fakat inanmayan kişi yanılmışsa çok şeyden mahrum olacaktır. Pragmatik anlayışa göre inanmalıyız, çünkü inanmak hayata anlam kazandırır, dolayısıyla da bizim için yararlıdır. Bu yaklaşım, bizim varlığı yorumlamamıza felsefî bir temel oluşturamayacağı gerekçesiyle tenkit edilmiştir (Selbie, s. 118). Jung ise dinî imajların ve Tanrı inancının insan ruhunun derinliklerinde sanki kâğıt üzerine tabedilmiş yazı gibi var olduğunu, dolayısıyla inancın bir ruhsal gereklilik arzettiğini savunarak imana ontolojik bir temel göstermiştir (*Psychology and Alchemy*, XII, 15). Ancak dini bir psikolojizme indirgediği ve insan aklını devreden çıkardığı ileri sürülerek bu anlayış da eleştirilmiş (Wulff, s. 434), buna karşılık insan ruhunun derinliklerinde dine yer bulduğu düşüncesiyle birçok din taraftarınca da takdir edilmiştir.

Tanrı'nın varlığını kabul etmek, aynı zamanda inancın gerektirdiklerini yerine getirmeye (ibadet) hazır olmak anlamına gelir. İbadet psikolojik açıdan önemlidir, çünkü inanç kendisini destekleyici bir unsura her zaman muhtaçtır. İbadetler inancı yaşatan, onu sürekli yenileyen bir görev üstlenir; inanılan şeye bağlılığı sürekli hatırlatır. İman bir taraftan sorular, şüpheler ve aykırı eylemlerin sarstığı, diğer taraftan amellerin teyit ettiği bir eğitimdir. İnsan Allah'a iman için programlanmış bir makine değil, ruh dünyasında birbiriyle çatışan iyi ve kötü kuvveler barındıran aklî ve duygusal bir varlıktır. İman bu çatışmalar neticesinde yenilenir ve insan bu sayede onu sürekli hisseder. Bu hissin yaşanmasına en büyük katkı ise ibadetlerden gelir (Vergote, s. 177, 180).

İmanın (dinî duygu) psikolojik kaynakları üzerine farklı görüşler ortaya konmuştur. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür (Oates, s. 43): **1.** İman bir insiyaktır; yaratılıştan var olan tabii bir duygu, bir melekedir. Ancak diğer içgüdülerden farklı olarak her insanda doğrudan zuhur etmemektedir, bunun da sebebi bazı insanlarda âtıl vaziyette kalmasıdır. Biyolojik temelli bir yaklaşım olarak nitelenebilecek bu bakış açısına göre dinî veya ahlâkî değerler aşkın bir kaynağa ait olsalar bile artık insana mal olmuş, onun fıtratına işlemiştir. Bu yöndeki en yeni iddialardan biri, Harvard Museum of Comparative Zoology araştırmacılarından Edward Wilson tarafından ileri sürülen, din ve ahlâk duygusu da dahil olmak üzere insan davranışlarının gen kaynaklı olduğu şeklindeki görüştür (*On Human Nature*, s. 10, 95-97). **2.** İman insan gelişiminin bir ürünüdür, bir insanın içgüdülerinin yönlendirilerek saf hale getirilmesidir. Edwin Starbuck ve Gordon Allport gibi din psikologlarına göre iman, insan tabiatında var olanın geliştirilip mânevî olgunlaşma ile ortaya çıkarılmasıdır. Meselâ Allport, kişinin erişkinliğe ulaşmadan Tanrı düşüncesini kavrayıp tecrübe edemeyeceğini söyler. Bu görüşün temelinde insanın "gelişen" ve "sürekli arayan" bir varlık olarak tanımlanması yatar. **3.** İman mutlak (sonsuz) olanı idraktir. Max Müller ve Blaise Pascal gibi düşünürler imanı insanın sonsuz olanla karşılaşmasının, sonsuzluk duygusunun bir eseri olarak görürler; pozitif bilgide önemli başarılar sağlayan insanın metafizik alan karşısındaki şaşkınlık ve başarısızlığını ancak imanla aşabildiğini belirtirler. **4.** İman sonlu olanı idraktir. İnsanın sonsuzu idraki aynı zamanda onun sonlu olanı yani kendini idraki demektir. Freud'ün "Din insanın çaresizliği karşısında kendisinin icat ettiği bir şeydir, dolayısıyla bir illüzyondur" şeklindeki ateist söyleminin ardında da bu çıkış noktası vardır. Fakat aynı nokta teist olanları Tanrı'nın varlığına götürmektedir. Meselâ Paul Tillich, sonluluk kavramını idrakin Tanrı'yı algılamak için gerekli olduğunu vurgular (*Systematic Theology*, I, 166). **5.** İman varlığı idraktir. Paul Tillich ve Gordon Allport gibi isimler, imanı insanın varlık âlemini anlamlandırma ve bu âlemde kendi yerini belirleme çabasının bir neticesi olarak görürler.

İnancı müsbet anlamda yorumlayan bu teorilerin yanında XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başlarında gündeme gelen menfi teorilerin genel eğilimi ise onun insan zihninin bir vehminden ibaret olduğu şeklindeydi. Bertrand Russel bu vehme yol açan temel motivasyonu bilinmezlik, ölüm, yok olma ve mistik şeylerden kaynaklanan korkular şeklinde özetlemiştir. Ancak bir şeyden korkmak onun yokluğunun kanıtı olamaz. Şimşekten korkan insanı elektriğin sırrını çözmeye yönelten sebebin bu korku olması elektriğin gerçekliğine halel getirmez. Çünkü inanç korkudan doğan bir kuruntu değildir, aksine korkunun imdadına yetişen şey inançtır; iman korkuyu değil korku imanı takip eder (Lari, s. 10-11, 13). Nitekim,

"Allah'tan yalnızca bilenler korkar" (Fâtır 35/28); "Sen ancak ilâhî uyarıcıyı izleyen ve idrakin ötesinde bulunmasına rağmen rahmândan korkanı uyarabilirsin" (Yâsîn 36/11) meâlindeki âyetler de korkunun imanı takip ettiğini göstermektedir.

Ludwing Feuerbach ve Sigmund Freud gibi ateist düşünürler dinî inançların temelsizliğini çeşitli iddialarla kanıtlamaya çalışmışlardır (bk. **İLHÂD**). Ancak Etiènne Gilson, ateistler arasında Tanrı'nın var olmadığına dair metafizik deliller ileri sürmüş tek bir kişinin bulunmadığını belirtir. Onların yaptığı, sadece Tanrı'nın varlığı hakkında ortaya konan delillerin yetersiz olduğunu söylemektir. Freud inancı, medeniyetin kendisine kontrol görevi verdiği fonksiyonel bir güce, dürtüleri bastırarak onların yerine teselli mahiyetinde şeyler (meselâ cennet) sunan bir telâfi mekanizmasına indirgemiştir. İnancın medeniyeti kontrol eden bir yönünün olduğu, dürtülerin reddedilmesini istediği ve sosyal hayatın sağlıklı bir şekilde işlemesini garanti altına alma amacında olduğu doğrudur. Ancak Freud'ün iddia ettiği gibi inançlar medeniyetler tarafından var edilmemiş, görevlendirilmemiş, aksine medeniyetleri yönlendiren güçler olmuştur. İnancı, insan dürtülerinin kontrolü için medeniyet tarafından uydurulmuş bir fonksiyon olarak görmek neticede, "Bu dürtüler olmasaydı, din de olmazdı" iddiasını gerektirir. Halbuki dinin diğer boyutları dikkate alındığında bu iddia mümkün görünmemektedir. Freud'ün temsilciliğini yaptığı bu yaklaşım insanın ruh âlemini yorumlamada indirgemeciliği benimsemekteydi. Bu yaklaşıma karşı en ciddi sorgulamalar yine Batılı düşünürlerden geldi. Bunlardan biri olan Ludwig Wittgenstein indirgemeci yöntemi tenkit ederken şu örneği veriyordu: İnsanların niçin konuştuğunu ortaya koyan sadece bir tek sebep yoktur. Küçük bir çocuk sırf gürültü yapmak ve ses çıkarma zevkini tatmak için konuşabilir. Bu aynı zamanda büyüklerin konuşma sebeplerinden biri de olabilir. Fakat başka birçok sebebin bulunması da mümkündür.

XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında benimsenen dini tek bir unsura indirgeme yaklaşımı, o yıllarda kişiliği tek bir faktör fenomenine indirgeyen psikolojideki hâkim unsurun din psikolojisine yansımasıydı. Ancak 1950'li yıllardan itibaren kişiliğin daha karmaşık bir yapısının olduğu fikriyle birlikte din duygusunun da karmaşık, kapsamlı ve bütüncül süreçler içerdiği kanaati ortaya çıktı. Bu kanaatteki psikologlardan biri olan Allport din duygusunun basit görünümlü, fakat aslında çok renkli kompozisyondan oluşan beyaz bir ışık olduğunu savundu (*The Individual and His Religion*, s. 9). Allport ve onun gibi düşünenlerin bu çıkışı aslında, XIX. yüzyıldaki dinle ilgili determinist-materyalist anlayışın yerini artık daha kapsayıcı bir bilim anlayışının alacağına işaret ediyordu. Aynı yıllarda modern psikolojiyi, objektiflik ve bilimsellik adına insanı dar kalıplara mahkûm ettiği için eleştiren Muhammed İkbal de bu şekliyle psikolojinin kısmî bir hadise olmayan dinî tecrübeyi açıklayamayacağını söylüyordu. Çünkü din ne sadece düşünce ne duygu ne de aksiyondu; din bunların hepsiyle ilgili küllî bir fonksiyondu. İkbal'den önce William James de muhtemelen Gazzâlî'nin tasavvufla ilgili görüşlerinden yararlanarak din konusunda entelektüel bilginin yaşanan ve tecrübe edilen dine eşit olamayacağını, bu bakımdan bilmenin bizâtihî bir değer taşıyamayacağını ifade etmekteydi.

BİBLİYOGRAFYA :

Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 312-313; VIII, 175; W. Selbie, *The Psychology of Religion*, Oxford 1924, s. 112-115, 118; G. Allport, *The Individual and His Religion*, New York 1950, s. 9; P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago 1951, I, 166; L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (trc. G. Eliot), New York 1957, s. 281-284; C. G. Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, London 1961, s. 260, 264; a.mlf., *Psychology and Alchemy*, New York 1967, XII, 15; W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London 1962, s. 388-391, 467; B. Pascal, *Pensees*, London 1966, s. 61-62; M. Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, London 1968, s. 20-21; W. Oates, *The Psychology of Religion*, Waco 1973, s. 43, 44-54; Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu* (doktora tezi, 1977), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 19-24; M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1982, s. 2, 26; R. M. Lari, *Knowing God* (trc. F. J. Goulding), [baskı yeri yok] 1983, s. 8-13; Mustafa Bilgin, *Kur'ân-ı Kerim'de İlim-İman İlişkisi* (yüksek lisans tezi, 1984), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 278-279; Christopher Bryant, *Depth Psychology and Religious Belief*, London 1987, s. 32; F. Watts – M. Williams, *The Psychology of Religious Knowing*, Cambridge 1988, s. 47, 151-152; B. Russel, *Why I am not a Christian*, London 1989, s. 46; S. Freud, *Civilization, Society and Religion* (ed A. Dickson), London 1991, s. 213, 320; D. Wulff, *The Psychology of Religion*, New York 1991, s. 434; E. Gilson, *Ateizmin Çıkmazı* (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1991, s. 73; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara, ts. (Selçuk Yayınları), s. 325, 328-329; L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics: Psychology and Religious Belief* (ed. C. Barrett), Berkeley, ts., s. 50; Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara 1993, s. 155-159; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Samsun 1993, s. 46-48; E. O. Wilson, *On Human Nature*, Massachusetts 1995, s. 10, 95-97; Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da İman Psikolojisi*, İstanbul 1997, s. 25-50; *Handbook of Religion and Mental Health* (ed. H. G. Koenig), London 1998, s. 37; A. Vergote, *Din, İnanç ve İnançsızlık* (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1999, s. 25-27, 172-173, 177, 180; Ismail R. al-Faruqi, "Rights of Non-Muslims Under Islam: Social and Cultural Aspects", *JIMMA*, I (1979), s. 92; Mustafa Akçay, "İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü", *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, Adapazarı 1996, s. 273-294; Asif Khan, "James and Iqbal: A New Approach to Psychology of Religion", *Iqbal Review*, XXXVII/3, Lahore 1996, s. 73-87; James Dittes, "Religion-Psychological Study", *International Encyclopedia of Social Sciences* (ed. D. L. Sills), New York 1968, XIII, 414-420.



ALİ KÖSE

□ **DİN FELSEFESİ**. İman kavramı felsefede iki farklı anlamda ele alınır. İlk anlamıyla iman güven, emniyet, samimiyet ve sırdaşlık duygularının motive ettiği bir tutumu anlatır. Bu tutum, samimiyetine inanıp güvendiğimiz bir yakınımızla aramızdaki irtibata benzer bir ilişkinin ifadesidir. Fakat din felsefesinin asıl konusu, "Tanrı vardır" önermesinin kabulü şeklinde özetleyebileceğimiz ikinci anlamdaki imandır. Esasen ilk anlamdaki imanın içerdiği güven ve bağlılığın gerçekleşmesi belli ölçüde dinî bilgi birikimine dayanan bir dinî tecrübeyle mümkün olmaktadır. Bu da daha önce, "Tanrı vardır" önermesinin kabulü anlamında bir imanı gerektirir; imanın gerçekleşmesi Tanrı'yla ilgili birtakım dinî bilgi ve kanaatlere sahip olmaya, bu da kavrama ve bilmeyle ilgili bir işleme, bir kavrama ve bilme fiiline dayanır. Böylece felsefede iman denilince her şeyden önce kavrama ve bilme sürecinin bir aşaması olan bir zihnî fiil, zihnî durum akla gelir, konunun bütün önem ve ağırlığı da bu noktada toplanır.

Her zihnî kabulde olduğu gibi imanda da zihni iman konularını kabule sevkeden sebep ve gerekçelerin bulunması gerekir. Felsefe tarihinde bizzat imandan çok, imanın dayandığı zemini oluşturan bu sebep ve gerekçelerin değeri ciddi tartışmalara konu olmuştur. Ayrıca burada, inanan kişinin fiillerinin gerisinde bir motivasyon olarak yer alan imanın değerinin yanında bilhassa imanın sevkettiği tutum ve davranışların mâkullüğü yahut telkin ettiği hayat tarzının haklılık derecesi, hatta bir bakıma inananın zekâ seviyesi ve dinî kişiliği de tartışma konusu edilmiş; bu sebeple bütün ayrıntılarıyla akıl-iman ilişkisi, imanla ilgili her felsefî ince-

lemenin seyrini belirleyen merkezî bir problem olagelmiştir. Çok geniş bir literatür ve bilgi zenginliğiyle karşılaştığımız bu problem felsefe tarihi boyunca incelenmişse de Aydınlanma döneminden itibaren giderek artan bir ilgiyle ele alınmış ve imanın mâkul veya rasyonel olup olmadığı, doğrulanıp doğrulanamayacağı gibi sorularla konu devamlı gündeme getirilmiş, günümüze kadar canlılığını korumuştur.

Felsefede "mâkul olmak" belli bir bağlam içerisinde bir delilin, prensibin veya kuralın tanıklığını ve işleyişini göstermek demektir. Bu aynı zamanda doğrulama işleminin de bir parçasıdır. Rasyonalist bakışa göre bir fiil veya bir inanç kendi başına mâkul olmaz, onun mâkul olması bazı delillere ve ilkelere uygun olup olmamasına bağlıdır. Bu açıdan herhangi bir konuda verilecek olan rasyonel bir hükmün mutlaka bir delile uygun olması, eğer konunun lehindeki ve aleyhindeki deliller eşit bir şekilde dengelenmişse o zaman hükmün askıya alınması gerekecektir; konu bir inançla ilgiliyse delillerin dengede olması halinde ne inanmak ne de inanmamak, yani agnostik kalmak mâkul bir tutum olacaktır. Burada olduğu gibi bir problemi delil ışığında ele alan ve kendisini delilin gücü ve kapasitesiyle sınırlı kılan rasyonel tutuma felsefede "delilcilik" adı verilmiştir.

Rasyonellik sürecinde bütün vurgu delil üzerinde toplandığına göre "rasyonel inanç" tâbiriyle ancak delile dayanan inanç kastedilmektedir. Teist veya ateist birçok filozof, bir inancın rasyonel olup olmadığının anlaşılabilmesi için göz önünde bulundurulması gereken kriterin ne olduğu konusunda görüş birliği içerisindedir. Meselâ Saint Thomas, Descartes, Bertrand Russell gibi filozoflar inancın rasyonelliğini tesbit edebilmek için, onun, bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisinin test edilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Onlara göre rasyonel inanç, ya duyulara açık olan bir önermeye ya da bu tür önermelerle sağlanan bir delille açıklık kazanan önermeye inanmayı ifade eder. Şu halde inancın rasyonelliği bilgiye ait bir zeminde tartışılmaktadır. Rasyonellik kriterini dile getirmeye çalışan bu görüşe felsefede "temelcilik" adı verilir. Buna göre bir hükme ulaşabilmek için o hükmün doğru olduğunun düşünülmesini sağlayacak kesin ve uygun bir temel bulmak gerekir, bu da temel kabul edilebilecek önermelerin vasıtasız olarak kavranabilmesine bağlıdır.

Eflâtun, Aristo, Saint Thomas, Descartes, Leibnitz ve John Locke gibi önemli taraftarları bulunan temelcilik, aslında inançların bir kısmının diğerlerine dayandığı görüşünü benimser. Yani temel inanç veya temel önerme olarak alınmaya değer bulunan bazı inanç ve önermeler diğerleri için bir temel teşkil eder. Bu sebeple temelciler inançları temel inançlar ve türetilmiş inançlar olmak üzere iki kategoride ele alırlar. Temel inançlar, a) Kendi kendine apaçık olan önermelerle ilgili inançlar; b) Bir insanın acı hissettiğini bildirmesinde olduğu gibi yalanlanması ve düzeltilmesi mümkün olmayan durumları ifade eden önermelerle ilgili inançlar; c) Kabul edilebilir bir mantıkî çıkarım metodu kullanılarak ilk iki şıkta belirtilen inançlardan çıkarılan inançlardır.

Temelciliğe göre ancak bu şartları taşıyan inançların kabul edilmesi rasyonel bir davranış olarak görülebilir. Aksi halde temelciliğin bir sözcüsü olarak görülen Clifford'a göre yetersiz bir temele ve zayıf bir delile dayanarak bir şeye inanmak, her zaman ve her yerde herkes için yanlış olduğu gibi bu aynı zamanda temel bir hata ve bir inanmadan zevk alma hastalığıdır. Bu durumda bize düşen görev, bu tür inançlardan kendimizi korumak ve başkalarına da kötü örnek olmamaktır. Görülüyor ki burada iman konusu, sadece epistemolojik açıdan değil ahlâk açısından da değerlendirilmektedir.

Çeşitli psikolojik ve sosyolojik faktörlerin etkisiyle bilimde bile temelci idealden uzaklaşma yönünde bir eğilim vardır. Temelci ideale sıkı sıkıya bağlı kalan Descartes'ın delillerinin ikna ediciliğinin zayıflaması ve hatta David Hume'un Kartezyen şüpheyi bilgiye bir temel kazandırmaktan çok topyekün şüpheciliğe götüren bir yol olarak görmesi, temelci ideale sonuna kadar bağlı kalınamayacağı fikrini desteklemektedir. Ayrıca Locke ve Saint Thomas'ın dine özgü bir rasyonellik standardının yakalanabileceğini düşünmeleri de temelci kriterden uzaklaşmayı ifade etmektedir.

Bu tür farklı anlayışlar sayesinde inanılması istenen konuların ne ölçüde inanmaya değer bulunduğu, imanın nasıl bir esasa dayandığı, inanmada aklın rolünün ne olduğu gibi problemlerin tartışılma imkânı devam edebilmiştir, bu konuların başında da Tanrı inancı gelmektedir. Hume'a göre akıl hiçbir zaman bu inancı temellendiremez. Dolayısıyla tabiata dayanarak ileri sürülen hiçbir ispat ve delilin bu konuda başarılı olacağı beklenmemelidir. Bu sebeple din akla değil imana dayandırılmalıdır. Bu görüşler aynı zamanda tabii teolojinin imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Nitekim İslâm dünyasında Gazzâlî, Batı'da Saint Thomas başta olmak üzere birçok filozof, bir kimseyi inanmaya zorlayacak yeterli aklî delilin bulunmadığını kabul etmiştir. Esasen Gazzâlî'nin felâsifeye yönelttiği eleştiriler de onların aslında aklî ispat veya red için elverişli olmayan ilâhiyyât konularında aklî delillerle kesin sonuçlara ulaştıklarını iddia etmelerine karşı olmuştur. Hatta Gazzâlî, filozofların bu yolla Allah'ın varlığını ve birliğini savunmalarını dahi temelsiz bulur (*DİA*, XIII, 499).

Bu görüşte olan düşünürlerden bir kısmı "imancılık" denilen başka bir yaklaşımla problemi aşmaya çalışmıştır. İmancılığa göre dinî inançlar rasyonel değerlendirmeye tâbi tutulamaz. İmanda akla ihtiyaç olmadığı gibi her türlü delil ve ispat da iman için zararlıdır. İnsan dininin isteğine uyarak inanabilir. Şu halde William James'in de belirttiği gibi samimi bir mümin hata riski vardır diye inanmayı terketmemeli, imanın toplumdaki faydasından ve nimetlerinden faydalanmalıdır. Gerek James'in faydacılığın motive ettiği inanma isteğini dile getiren görüşü, gerekse Blaise Pascal'ın inanmayı bir şans oyununa veya bir bahse girişmeye benzeten ve inanmanın inanmamadan daha ihtiyatlı veya avantajlı olduğu esasına dayanan meşhur yaklaşımı, delilcilik ve temelcilikten kaynaklanan agnostisizmin belli ölçüde aşılmasını sağlamakta, fakat inanmanın inanmamadan daha sağlam bir teorik temele sahip olmadığını dile getirerek imanda iradenin vazgeçilmez bir yere sahip olduğunu da vurgulamış olmaktadır. Böylece imancılık sonunda iradeciliğe dönüşmüş ve imanda iradeci teorilerin haklılık payı artmış görünmektedir. Ayrıca imanda aklın başarısızlığı yönündeki görüşler, imanı savunan düşünürlerce farklı imancılık anlayışlarının geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Meselâ imanla akıl arasında görülen mesafeye göre radikal imancılık, ılımlı imancılık, septik imancılık, Wittgensteinci imancılık gibi isimlerle adlandırılan görüşler çerçevesinde zengin bir literatüre rastlamak mümkündür. Tertullian, Kierkegaard ve Pierre Bayle gibi filozofların çarpıcı görüşleri bu alanı oldukça zenginleştirmektedir. Bu tartışmaların ortak yönü hiçbir imanın risksiz olamayacağı, esasen inanmanın faziletinin ve dinî sorumluluğun da buradan geldiği, imanın akılla değil bir

"kabul sıçrayışı" ile mümkün olduğu noktasında toplanmaktadır.

Yine imancılığın önde gelen filozoflarından Saint Augustin ve Pascal, imanda önemli olanın ilâhî otoriteye ve onun yönlendirmesine uyarak inanmak olduğunu ifade ederler. Onlara göre anlamak için önce kabul etmek gerekir, yani inanmak anlama ve bilmenin ön şartıdır. Hatta Pascal imanı akla değil daha mistik bir anlam yüklediği kalbe dayandırır ve orada bir "sezgisel mâkullük" görmek ister. Ona göre iman Tanrı'nın kalple bilinmesidir. Çünkü akla göre kalp daha derin bir sezme gücüne sahiptir. Esasen bu görüşler, Gazzâlî'nin genellikle "dinî tecrübe" olarak adlandırılan yönteminin bir devamıdır. Nitekim inanç hayatının taklit, ilim ve zevk şeklinde üç safhada geliştiğini söyleyen Gazzâlî taklit safhasında akîdenin tartışmasız kabul edilmesini, ilim safhasında akîdeyi destekleyen delillerin sağlanmasını öngörür. Zevk safhası ise akîdenin özüne nüfuz etmek, mârifet seviyesine ulaşmaktır. Bu mârifet yalnız bir bilme değil aynı zamanda bir yaşamadır. Dinde aslolan müşahedeye dayalı zevk derecesine ulaşmaktır, sadece bu derecede kesin iman (yakîn) hâsıl olur (Aydın, s. 16, 67).

Wittgenstein ve Wittgensteinci gelenek içerisinde yetişen Noel Malcolm ve Devi Zephaniah Phillips gibi çağdaş düşünürler, dil tahliline dayalı açıklamaların bir sonucu olarak dinî ifadelerin, dolayısıyla dinin kendine özgü bir mantığı bulunduğunu, bu mantığın ancak ona iştirak edenler tarafından anlaşılabileceğini ileri sürerek antirealist bir din dili anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, imanın rasyonel olarak eleştirilmesini güçleştirmek suretiyle bu alanda bir tür imancılığın gelişmesine öncülük etmişlerdir. Ancak onlar, çağdaş din felsefesine hâkim olan epistemolojik temelciliğin bir sonuç olarak ortaya koyduğu imanın mâkul ve rasyonel olamayacağı fikrini de bir bakıma kuvvetlendirmişlerdir. Bunun yanında imanın rasyonel olamayacağı fikrini çağımızla bağdaşır bulmayan Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff ve William P. Alston gibi yazarların temsil ettiği "yeniden düzenlenmiş epistemoloji akımı", dinî inançları destekleyen hiçbir delil bulunmasa bile yine de onların mâkullüğünü ve haklılığını savunmanın mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Bu akıma göre dinî tecrübe geleneği içinde yürütülen bir fikrî faaliyet olarak değerlendirilmek kaydıyla imanı desteklemek üzere tabii teolojiden faydalanmak, hatta yeni bir temelcilik ihdas etmek bile mümkündür.

Bütün bu açıklamalardan anlaşılıyor ki artık çağımızda iman söz konusu olunca katı bir imancılık kadar katı bir akılcılık da zihinleri rahatsız etmektedir. Bu sebeple inanmanın en azından aşırı iddialara kapılmadan, fakat bilinçli bir fikrî faaliyet olduğunun dile getirilmesi gerekmektedir. Bunun başarılabilmesi ise ancak tartışmalarda üzerinde durulması gereken temel noktalara "tenkitçi akılcılık" veya "tahlilî akılcılık" diye ifade edilebilecek çağdaş akılcılık açısından yaklaşmakla mümkündür. Çünkü bunun dışındaki yaklaşımlar, problemin çözümüne katkıda bulunmaktan çok onu daha karmaşık hale getirmekte ve hatta çözülemez bir noktaya vardırmaktadır. Tenkitçi akılcılığa göre irrasyonel olma bakımından dinî dogmatizm ile Kant'ın "dogmatik inançsızlık" dediği tavır arasında esasta hiçbir fark yoktur. Kesin ve bağlayıcı bir sonuca ulaşmanın imkânsız olduğunu peşinen bilmek ve kabul etmek kaydıyla dinî inanç sistemlerinin rasyonel bir tahlile tâbi tutulması mümkündür. Eleştiriye her zaman açık olan ve çağdaş bir zihniyeti yansıtan bu tenkitçi akılcılık anlayışıyla bakıldığında inanç konuları için geleneksel kelâm ilminde ileri sürüldüğü şekliyle bir kesinlikten bahsedilemez. Nitekim Gazzâlî ve Descartes gibi çok sayıda âlim ve düşünür inanmanın fıtrî olduğunu savunmuşsa da tarih boyunca inanmanın lehinde ve aleyhinde çeşitli iddialar ileri sürülmüş olup bunların hiçbiri tartışmayı iman veya inkâr yönünde noktalayan bir kesinlikte görülmemiştir. Esasen İslâm'da imanla ilgili konuların gayb alanı olarak görülmesi, sırf akıl ve bilim yoluyla böyle bir sonuca ulaşmanın imkânsız olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca bu durum dinî yükümlülüklerin bir özgürlük alanı olmasıyla da alâkalıdır. Çünkü bilimsel sonuçların kabulünde özgürlükten söz edilemez. Buna karşılık imana dair olanları da dahil olmak üzere bütün dinî buyruklar, insanın aynı zamanda bu buyruklara uymamakta özgür olduğunu, bundan dolayı da sorumluluğu bulunduğunu zımnen ifade etmektedir.

Öte yandan akıl üstülükle akla aykırılık farklı şeyler olduğu halde Batı düşünce geleneğinde imanla akıl ve mantığa uygunluk zaman zaman karşı karşıya getirilmiş; ateistler, "İnanmıyorum çünkü saçma" derken birçok hıristiyan ilâhiyatçı da, "İnanıyorum çünkü saçma" demiştir (*a.g.e.*, s. 18). İslâm düşünce geleneğinde bu iki uç anlayışa da rastlanmaz. Kur'ân-ı Kerîm iman konularını gayb alanı olarak ifade etmekle birlikte insanın, varlık ve oluş üzerine analitik bakış ve değerlendirmeler yaparak başta Allah ve âhiret günü olmak üzere inanç konularına inanmanın doğru, inkârın ise yanlış olduğu sonucuna varabileceğini kabul eden bir üslûp kullanır. Bir mümin bu şekilde varlık ve oluşu Tanrı'nın varlığı ile anlamlı kıldığı takdirde bunu çürütecek hiçbir ilmî veya aklî delil ile karşılaşmaz. Nitekim koyu bir ateist olan Russell bile dini bir hakikat olarak görüp bundan dolayı ona inanmanın gerekli olduğunu savunan mümine saygı duyduğunu, buna karşılık sırf dinin işe yaramasını ölçü alarak inanmak gerektiğini savunmayı ahlâkî bakımdan son derece çirkin bulduğunu ifade eder (*a.g.e.*, s. 255). Kur'ân-ı Kerîm, dinî bağlılıklarını çıkar ilişkileriyle sürdürenleri mümin dahi saymadığı gibi böylelerinin zihnen veya ahlâken kusurlu olabileceğine de işaret eder (en-Nûr 24/47-50). Ancak dinin bir hakikat olduğunu düşünerek ona inanan gerçek dindarın, daha yüksek bir değer tanıyarak dini ona araç kılmamak şartıyla inancının son noktada kendisine mutluluk kazandıracağını düşünmesinde ahlâka aykırı bir durum yoktur. Nitekim hakiki dindar imanda erdemlere götürme işlevi de görür ve eğer kendisi yeterince erdemli değilse bunu dindarlıktaki kusuruna bağlar; yoksa imanın işe yaramadığını düşünerek ondan sıyrılmak gerektiği gibi bir fikre kapılmaz. Ateistlerin, bazı insanların din adına haksızlık yapmalarını gerekçe göstererek dinî inancı tehlike saymalarının ilmî ve aklî bir temeli yoktur. İnsanlar başka birçok gerekçeye dayanarak da kötülük işleyebilirler, hatta tanrısızlık veya başka bir ideoloji adına da kötülükler işlenmektedir. Din gibi bilim ve sanat da kötüye kullanılabilmektedir; buradan hareketle inançsızlığın da tehlikeli bir inanç olduğu söylenebilir (*a.g.e.*, s. 250). Aslında tarih boyunca ve bütün toplumlarda gerçekten dindar ruhlar aynı zamanda birer ahlâk kahramanı olarak görülmüş ve hemen her inanç ve seviyedeki insanlar tarafından saygıyla karşılanmıştır (ayrıca bk. **İLHÂD; KÜFÜR**).

BİBLİYOGRAFYA :

Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript (D. F. Swenson), Princeton 1941, s. 31, 189; W. Kaufman, *Critique of Religion and Philosophy*, New York 1961, s. 114-117; A. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford 1979, s. 3 vd.; a.mlf., *Faith and Reason*, New York 1983, s. 11 vd., 13; H. Küng, *Does God Exist?: An Answer for Today* (trc. E. Quinn), New York 1981, s. 63,

66, 68; K. Nielsen, *An Introduction to the Philosophy of Religion,* Hong Kong 1982, s. 65-66, 80; A. Plantinga, "Rationality and Religious Belief", *Contemporary Philosophy of Religion* (ed. S. M. Cahn – D. Shatz), New York 1982, s. 259 vd., 260, 261; a.mlf., "Theism, Atheism, and Rationality", *Truth: A Journal of Modern Thought,* III, London 1991, s. 2; a.mlf., "Reformed Epistemology", *A Companion to Philosophy of Religion* (ed. P. L. Quinn – C. Taliaferro), Oxford 1997, s. 383; C. S. Evans, *Philosophy of Religion,* Illinois 1985, s. 23, 24-25, 185; J. L. Mackie, *The Miracle of Theism,* New York 1986, s. 199, 207; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi,* İzmir 1987, s. 16, 18, 66-75, 250, 254-257; D. Z. Phillips, *Faith After Foundationalism,* London 1988, s. 5, 8, 12; M. Peterson v.dğr., *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion,* New York 1991, s. 18-19, 20, 35, 37, 38, 41, 121; T. Penelhum, "Fideism", *A Companion to Philosophy of Religion* (ed. P. L. Quinn – C. Taliaferro), Oxford 1997, s. 377-380, 381; M. Martin, "Religious Commitment and Rational Criticism", *The Philosophical Form,* II/1, Boston 1970, s. 107-108; Mustafa Çağrıcı, "Gazzâlî", *DİA,* XIII, 499.

 HANİFİ ÖZCAN

İMÂRE
(العمارة)

Kâbe'yi ve Mescid-i Harâm'ı bayındır hale getirme, orada huzuru sağlama görev ve yetkisi.

Câhiliye döneminde Kâbe'ye hizmet için daha çok kimseye yetki vermek amacıyla siyaseten küçük farkları olan imâre, sikâye, hicâbe, sidâne gibi görevler ihdas edilmişti. İbn Atıyye el-Endelüsî imârenin Mescid-i Harâm'da zulme, çirkin söze izin vermeme yetkisi demek olduğunu ve Kâbe'ye hizmet görevi olan sidâne ile aynı anlama geldiğini kaydeder (*el-Muharrerü'l-vecîz,* VIII, 149). Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Câhiliye devrinde sidâne görevinin livâ göreviyle birlikte Abdüddâroğulları'nda bulunduğunu belirtir (*Ġarîbü'l-ḥadîs̱,* I, 288; ayrıca bk. *Lisânü'l-ʿArab,* "sdn" md.). Abdülhay el-Kettânî de Huzâî'den iktibasla hicâbenin imâre ve sidâne ile aynı vazife olduğunu söyler (*et-Terâtîbü'l-idâriyye,* I, 194).

Câhiliye döneminde imâre görevini Hz. Peygamber'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib'in yürütmekte olduğu rivayet edilir. Hz. Abbas'ın biyografisini anlatırken imâre hakkında da bilgi veren İbn Abdülber, imâreyle görevli kişinin Mescid-i Harâm'da çirkin söz söylenmesine izin vermediğini ve halkı mescidi imar etmeye yönlendirdiğini kaydeder (*el-İstîʿâb,* III, 811). Mekke'nin fethinde Hz. Ali ile birlikte Kâbe'nin anahtarını istemesi Abbas'ın bu görevi bir müddet yapmış olduğuna işaret sayılabilir. Ancak Resûl-i Ekrem'in Kâbe'nin anahtarını, hicâbe görevi Kusay'dan beri kendilerinde olan Abdüddâroğulları'ndan Osman b. Talha b. Ebû Talha'ya verdiği bilinmektedir. Hz. Abbas'a da Tâif'te bağları olması dolayısıyla malî yük getiren sikâye görevini verdi. Osman b. Talha'dan sonra bu görevi üstlenen aynı aileye mensup Şeybe b. Osman'ın, Hz. Ömer'in Kâbe'deki hazineyi insanlar arasında taksim etmesine karşı çıkmasından (*Müsned,* III, 410; Buhârî, "Ḥac", 48, "İʿtiṣâm", 2) imâre görevlisinin Kâbe hazinesini tasarrufa ve Mescid-i Harâm çevresinde yapılan Kâbe'den yüksek binaları yıktırmasından (Fâkihî, I, 338-339) çevrenin imarına da yetkili olduğu anlaşılmaktadır.

Mescidleri kimlerin imar edeceğini, sikâye ve imârenin Allah'a ve âhiret gününe iman ve Allah yolunda cihadla bir olmadığını vurgulayan âyetler (et-Tevbe 9/19) ve nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetler, gerek Câhiliye devrinde gerekse İslâm'ın ilk döneminde bu görevleri yürütmenin iftihar vesilesi olduğunu ve birçok amelden üstün görüldüğünü ortaya koymaktadır (Müslim, "İmâre", 111; Taberî, X, 94-96; İbn Kesîr, II, 343). Hz. Peygamber, Câhiliye devrinde müfâhare vesilesi olan Mescid-i Harâm'la ilgili görevlere sidâne (imâre, hicâbe) ve sikâye dışında son vermiştir (*Müsned,* III, 410; Ebû Dâvûd, "Diyât", 17, 24).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "sdn" md.; *Müsned,* II, 36, 103; III, 410; V, 412; Buhârî, "Ḥac", 48; "İʿtiṣâm", 2; Müslim, "İmâre", 111; Ebû Dâvûd, "Diyât", 17, 24; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, *Ġarîbü'l-ḥadîs̱* (nşr. Muhammed Azîmüddin), Haydarâbâd 1384/1964, I, 237, 288; Fâkihî, *Aḫbâru Mekke* (nşr. Abdülmelik b. Abdullah), Mekke 1407/1986, I, 338-339; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân,* X, 94-96; İbn Abdürabbih, *el-ʿİḳdü'l-ferîd* (nşr. Müfîd M. Kumeyha – Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1404/1983, III, 268; İbn Abdülber, *el-İstîʿâb* (Bicâvî), III, 811; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muḥarrerü'l-vecîz,* Rabat 1981, VIII, 149; Muhibbüddin et-Taberî, *el-Ḳırâʾ li-ḳāṣidi Ümmi'l-ḳurâ* (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 502-506; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Ḳurʾân,* II, 343; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 130, 147; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ,* V, 366-369; Elmalılı, *Hak Dini,* IV, 2478-2484; Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal,* V, 251; Ali Hüsnî el-Harbûtlî, *Târîḫu'l-Kâʿbe,* Beyrut 1408/1987, s. 115; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), I, 173-174, 194-196.

 NEBİ BOZKURT

İMÂRET

(bk. EMÎR).

İMARET
(عمارت)

Osmanlı döneminde fakirlere ve medrese talebesine sıcak yiyecek dağıtmak amacıyla kurulmuş hayır müessesesi.

Vesikalarda bazan **imarethâne** olarak da geçen kavram kelime olarak "imar edilmiş, inşa edilmiş" demek olup cami, mescid, medrese, tabhâne, dârülit'âm, dârüşşifâ, aşevi, kervansaray, muvakkithâne, türbe gibi birimlerin tamamı için olduğu gibi bu binalardan biri olan aşhane için de kullanılmıştır. Anadolu ve Rumeli'deki pek çok mimari eserin kitâbesinde yapılar imaret adıyla zikredilmiştir. Evliya Çelebi imareti hem külliye hem de birimlerinden biri olarak kaydetmiştir. Osman Nuri Ergin, bu konudaki yayınlarında ısrarla imaretin aşevi olmayıp "imar edilmiş" anlamına geldiğini söylemektedir. Ancak bazı kaynaklarda imaret doğrudan doğruya "aşevi" mânasında geçer. Meselâ Hezarfen Hüseyin Efendi, Fâtih Külliyesi'nin yapılışından bahsederken cami, medrese, tetimme, türbe, mektep, dârüşşifâ, timarhâne, tabhâne ve tabhânenin imarete giden bir kapısı olduğunu yazdıktan sonra "Bu imaret dedikleri mahal bir muhavvete-i azîmenin derûnunda bina olunmuştur" diyerek gece gündüz burada pişen yemeğin fukaraya, gurebâya ve talebeye verildiğini yazmaktadır (*Telhîsü'l-beyân,* s. 49). Kelimenin her iki anlamda da kullanıldığını buna benzer pek çok kaynakta görmek mümkündür. Nitekim mühimme defterlerindeki kayıtlarda da imaret hem aşevi hem külliye mânasında kullanılmıştır.

Osmanlı Devleti'nde birçok içtimaî ve beledî hizmet vakıflar tarafından karşılanmakta olup çeşitli eser ve hizmetlerin vakfedildiği bilinmektedir. İmaretler de her biri birer vakıf olan külliyelerin parçası veya müstakil kurumlar olarak vakıf nizamnâmelerine göre işlerdi. Bu durumda imarette çalışanların alacakları ücret vakıf tarafından belirlendiği gibi imaretin nasıl işleyeceği, ne kadar ve nasıl yemek dağıtılacağı, dağıtılacak yemeklerin çeşidi de bu nizamnâme ve vakfiyelerde kayıtlıydı. Büyük bir külliyenin parçası olmayan küçük aşevleri de daha çok misafir ve fukara için hizmet verirdi.

İmaretlerdeki işleyiş biçimi vakıflarına göre farklı olmakla birlikte birbirine benzemektedir. Genel olarak iki öğün yemek çıkarılan bu mekânlarda ramazanlarda iki